



**REPORTANDO DESDE UN FRENTE
DECOLONIAL:**

**LA EMERGENCIA DEL PARADIGMA
INDIGENA DE INVESTIGACIÓN.**

Reportando Desde un Frente Decolonial: La Emergencia del Paradigma Indígena de Investigación

Gabriel Andrés Arévalo Robles

Nota del Autor

Es investigador y activista político del planeta tierra. En este tiempo y galaxia recibió los títulos de abogado en la Universidad Libre y sociología en la Universidad Nacional de Colombia. Ha recibido los título de máster en Cooperación Internacional Descentralizada y de Estudios Internacionales, ambos en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU). Dentro de sus intereses intelectuales y espirituales se encuentra el nomadismo galáctico, las luchas transnacionales, las ontologías insurgentes y los procesos interculturales que buscan construir una nueva civilización más allá de la Occidental. Actualmente hace un doctorado en la UPV/EHU financiado por la Beca Predoctoral del Gobierno Vasco. Es miembro de la Asociación Intercultural Mundu Berriak, Bilbao. E-mail: g.andres.arevalo@gmail.com

Resumen

Las seguridades y certezas que la ciencia occidental desarrolló e incorporó en el sistema educativo y en el imaginario social, se encuentran cuestionadas especialmente por su articulación con la empresa colonial e imperialista. En el panorama de esa creciente crítica ha emergido el paradigma indígena de investigación como respuesta a los procesos de exclusión, dominación e invisibilización a los que se vieron sometidos pueblos indígenas, saberes y prácticas alrededor del mundo y por centurias. Este proceso que emerge con fuerza a finales del siglo XX, se ha convertido en un escenario de creciente inspiración para académicos indígenas y no-indígenas, que buscan reorientar la producción del conocimiento con un componente ético de autodeterminación y cambio social. El propósito de este documento es dar cuenta de la conformación y caracterización del paradigma indígena de investigación, en el particular ángulo de investigadores indígenas que han desarrollado su producción académica principalmente en los países de Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica, Canadá y Estados Unidos.

Palabras claves: decolonización, metodologías indígenas, paradigma indígena de investigación, ciencia nativa, conocimiento ancestral.

Introducción

Las palabras tecnología, investigación y desarrollo identifican nuestra época tanto por las cosas brillantes como por las miserables. Los que nacimos en la era del teléfono fijo y el televisor ya teníamos un entorno en que la fe estaba profundamente ligada a la ciencia. Tan poderosa resultaba la identidad-fe que una discusión se zanjaba con la frase “está científicamente probado” o “lo han dicho los científicos” y tras el silencio siguiente el inconsciente repetía: “palabra de dios, te alabamos señor!”. Sin embargo, esta imagen no tiene que ver con un consenso sino precisamente con una creciente discusión en la que desde la segunda mitad del siglo XX “la palabra de dios-ciencia” es cada día más cuestionada.

Algunos mantienen la fe en la ciencia y la investigación decimonónica, otros más reservados piensan que apenas reformarse para amoldarse a los retos del presente pero hay quienes creen que hay que producir una nueva ciencia que tome en cuenta cosmovisiones, pensamientos y valores que no se encuentran al interior del mundo occidental. En el campo de esta última postura se ubica el presente documento, conocido o etiquetado como *metodologías indígenas*, *paradigma indígena de investigación*, *ciencia nativa* o *agendas de investigación indígena*. Estas diferentes etiquetas obedecen a publicaciones realizadas por diferentes académicos indígenas pero no a escuelas o líneas de debate entre ellas, por tal razón las hemos agrupado con el objeto de dar una visión general del fenómeno, y porque, por ahora, no hemos encontrado ningún debate que muestre una distancia entre las diferentes propuestas. Por el contrario, los investigadores indígenas las traen a colación como iniciativas que se dirigen al mismo punto: decolonizar la investigación.

El fenómeno de la lucha indígena y su posicionamiento global es quizás uno de los más sonados al final del siglo pasado y al amanecer del presente milenio. No son pocos los que consideran que hay una tendencia a ubicar la “perspectiva indígena” como una de las visiones que más rápido ha cooptado el imaginario social y político en las últimas décadas. Reflejo de ello ha sido la creciente producción jurídica relacionada con la “cuestión indígena” (nacional e internacional), el diseño de políticas y programas educativos, el sostenido eco y solidaridad con sus movilizaciones, la destinación de recursos de cooperación internacional, la sonada participación política en las democracias formales, la dirección del Estado (como en Bolivia) y los volúmenes de literatura dando cuenta de este fenómeno, entre muchas otras iniciativas. La “perspectiva indígena” en el campo de la educación y la investigación no ha sido ajena al desarrollo de estos procesos. El paso de los cursos de antropología indigenista y sus investigaciones sobre “nativos” hacia la creación de universidades indígenas, diplomados, seminarios, publicaciones e investigaciones agenciadas por indígenas son un reflejo de la tendencia, como lo demuestra también el creciente número de grupos de trabajo indígenas conformados por profesores y estudiantes que desde la cosmovisión de sus pueblos desarrollan procesos educativos y de investigación.

La formulación del paradigma indígena de investigación se caracteriza porque surge de la denuncia y enfrentamiento a la relación saber-poder articulada

a la empresa de conquista, colonización e imperialismo, y por la revalorización e implementación del saber ancestral/tribal como base para desarrollar los proyectos de investigación desde y por investigadores indígenas a través de la autodeterminación y por la justicia social.

El lector debe tener presente que el paradigma indígena de investigación que presentamos en este documento procede de los académicos indígenas que pertenecen al eje angloparlante. Autoras y autores procedentes de los pueblos Sami, Cree, Māorí, Cree-Metis, Bantú, Hawai, Quandamooka y aborígenes (australianos)¹ han venido posicionando este debate en los campos de la educación y la investigación. Hay que enfatizar que sus publicaciones mayormente están escritas en inglés², lo que permite suponer que las conexiones y referencias que comparten son posibles por el idioma y por las relaciones interinstitucionales entre las universidades de Australia, Nueva Zelanda, Suráfrica, Canadá y Estados Unidos. Sus textos suelen referenciar textos de otros colegas indígenas que ya resultan comunes y que muestran un tipo de “iniciativa compartida” transfronteriza.

Las lecturas y exploraciones del presente documento están guiadas por las siguientes preguntas: ¿es posible pensar y desarrollar procesos y proyectos de investigación que dejen de lado las matrices de conocimiento moderno para que surjan desde el pensamiento ancestral? ¿Es posible que estas experiencias sean desarrolladas dentro de un tejido institucional tradicionalmente cerrado a otras matrices culturales? ¿Podemos hablar de un paradigma indígena de investigación que se diferencie de los tradicionalmente conocidos en la historia modernidad/postmodernidad? En caso afirmativo ¿en qué se diferencia? ¿Cuáles son sus características particulares? ¿Cuáles son sus desarrollos?, ¿Cuáles son los riesgos de enunciarse de forma parecida a las categorías modernas y a su vez alejarse de ellas? Y si uno se logra alejar ¿cuáles son los hilos que aún quedan entrelazados entre dos experiencias históricas absolutamente imbricadas por los procesos de dominación, explotación y resistencia?

En buena parte este documento pretende responderlas. Para ello me sirvo del siguiente plan: como el paradigma indígena de investigación surge de una crítica al colonialismo y al imperialismo y su relación con el conocimiento occidental reseñaré las principales características que encuentran los autores indígenas como relevantes para enunciar su distancia. Luego entraré a definir y caracterizar el paradigma indígena de investigación de la forma en que ha sido producido bajo los procesos de autodeterminación. Finalmente, cerraré con una reflexión que pretende dejar un camino abierto para futuras indagaciones en la temática.

¹ Los pueblos indígenas han adoptado formas diferentes de nombrarse a sí mismos. Los pueblos indígenas que habitan en el territorio de Canadá suelen referirse a ellos como Primeras Naciones, mientras que en Australia y Nueva Zelanda es más común escuchar el término Aborígenes -que en lengua castellana suena peyorativo-; otros prefieren llamarse Pueblos Tribales y otros más Pueblos Ancestrales queriendo denotar un tiempo milenario. Hay algunos que prefieren nombrarse como Cuartas Naciones queriendo distanciarse de la forma de denotar el primero, segundo y tercer mundo tan común en la era del desarrollo y antes también en la Guerra Fría.

² Todas las citas literales de obras en inglés usadas en este texto son traducciones propias..

Viaje al Interior del Colonialismo y la Decolonización: Sin Señor, Ni Siervo.

Linda Tuhiwai Smith (1999) investigadora y activista Māori señala: “la palabra ‘investigación’ es probablemente una de las más sucias en el vocabulario indígena”. No le falta razón.

En el año 2009 The Guardian publica “*Aborigines demand that British Museum returns Truganini bust*”. Aborígenes de Tasmania habían viajado al Reino Unido para denunciar al Museo Británico el promover el arte racista. Su reclamo estaba relacionado con una práctica común ejercida en nombre de la ciencia y bajo la empresa colonial a manera de zoológicos humanos, que consistía en el robo de cuerpos de aborígenes para su estudio y secuestro para experimentos. Al menos 10.000 aborígenes australianos fueron enviados por barco al Museo Británico con el objetivo de buscar el “eslabón perdido” en la transición del mono al hombre.

El caso de Truganini es relevante porque es una bandera de lucha política de los pueblos aborígenes que habitan Tasmania. Truganini fue una mujer aborígen que nació en 1812. Desde muy joven vivió la crueldad del colonialismo. Sus dos hermanas fueron vendidas como esclavas, su madre fue asesinada por cazadores de ballenas y su prometido asesinado cuando trató de evitar que fuera raptada. Cuando el conflicto continuaba entre los colonos y los aborígenes en 1830, Truganini y su marido Woureddy con cerca de 100 personas aceptaron trasladarse a la Isla de Flinders siguiendo la propuesta del Gobernador George Arthur, creyendo que ayudarían a su pueblo de la empresa colonial. Pronto Truganini y Woureddy se dieron cuenta de las condiciones inhumanas a las que se vieron sometidos y de las falsas promesas que llevaron al fracaso dicho campamento. La gran mayoría sucumbieron a la gripe y otras enfermedades. Ellos y otros aborígenes se unieron a una rebelión pero algunos fueron perseguidos, capturados, juzgados y asesinados. Woureddy murió herido y Truganini y otros fueron trasladados al sur de Hobart. Tras una penosa vida bajo la administración colonial vivió sus últimos días en la casa de la familia Dandridge como sirvienta. La historia cuenta que antes de morir pidió que sus cenizas fueran esparcidas en el canal D’Entrecasteaux. Sin embargo, los restos de Truganini fueron enterrados en el cementerio de la cárcel de mujeres mientras un entierro oficial con un ataúd vacío se llevó a cabo. Al poco tiempo su cuerpo fue desenterrado y expuesto en el museo por la Royal Society of Tasmania. Sólo hasta 1976 sus restos fueron cremados y esparcidos en el canal. El entuerto del entierro oficial se usó para hacer creer que Truganini fue la última aborígen de Tasmania y crear una imagen de que los habitantes de la región estaba conformada por población mestiza y blanca (Ryan, 1981). Por supuesto, ésta posición es rechazada por los aborígenes de Tasmania.

Robar seres humanos con fines científicos y comerciales fue una política recurrente durante el colonialismo europeo (Báez, 2006). Otro emblemático caso sucedía a principios del siglo XX en Estados Unidos. El indígena conocido como Ota Benga fue secuestrado por Samuel Verner (Bradford y Blume, 1993) en el Congo Belga. Luego vendido como esclavo y puesto en una jaula junto a los simios en el Zoológico del Bronx en Estados Unidos. Cada tarde fue exhibido como la prueba de que los hombres evolucionaron de los simios y para “instrucción de las masas” (como rezaba al propaganda). Fue aislado de su vida, de su familia, de sus hijos. Pasó su vida como una mascota de una jaula a otra, de un dueño a otro. Al final fue abandonado a su suerte y tras miserables años en Estados Unidos, luego de realizar una ceremonia se disparó en el corazón.

No fue y no es el único caso de prácticas similares. Hay una amplia literatura que muestra las prácticas a las que fueron sometidos los pueblos indígenas bajo la justificación de un discurso de superioridad racial. Apenas hace unos meses, *Chanel 7* de Australia fue condenado por transmitir un reportaje “racista” sobre el infanticidio. Según la ONG Survival “El reportaje calificaba a los indígenas suruwahas de Brasil como asesinos de niños, reliquias de la Edad de Piedra y “unos de los mayores violadores de derechos humanos del mundo”(Survival, 2012). Al final, la cadena tuvo que disculparse y el reportaje fue sacado de emisión.

Ejemplos como estos son los hacen que Linda Smith sentencie: “las formas en que la investigación científica está implicada en los peores excesos del colonialismo permanece como un potente recuerdo en la historia de los mundos colonizados. Esta es una historia que ofende el más profundo sentido de la humanidad” (Smith, 1999, p. 1).

En este sentido, vale la pena reseñar las palabras de Renee Paulani Louis, hawaiana y cartógrafa indígena que da cuenta de la relación entre investigación, dominación y exclusión social:

Nosotros hemos sido patologizados por los métodos de investigación occidentales que nos han encontrado genéticamente inferiores o culturalmente desviados por generaciones. Nosotros hemos sido desmembrados, objetivizados y problematizados a través de la racionalidad de la ciencia occidental. Nosotros hemos sido política, social y económicamente dominados por las fuerzas coloniales y marginalizados a través de las armas, las legislaciones y las políticas e iniciativas educativas que promueven los sistemas de conocimiento occidentales a expensa nuestra.... Pero nosotros ahora conocemos esto mejor (Louis, 2007, p. 130).

El *paradigma indígena de investigación* surge como respuesta al proceso colonialista, a la “invasión y pérdida de territorios acompañados de destrucción de sistemas políticos, sociales, y económicos de sus habitantes, que conllevó a un proceso de dependencia económica y política de Occidente: Francia, Gran Bretaña, Alemania, España, Italia, Rusia y Estados Unidos” (Chilisa, 2012, p. 9). Y

particularmente la ciencia que jugó un papel determinante para someter y desacreditar a los pueblos indígenas, su sistema de conocimientos, valores, comportamientos y creencias. Por ello señalará Linda Smith (1999) que el colonialismo se articula con el imperialismo tanto en la práctica como en el discurso de dominación sostenido en el tiempo.

Del colonialismo (no solo como un tema histórico sino como una práctica extendida en el tiempo) y su complicidad con la ciencia, sus discursos, prácticas y aparatos institucionales surgen las iniciativas de lucha y transformación que “nos permiten hablar de los procesos de decolonización”. Para Smith, la teoría ha jugado a favor de la colonización interpretando y ordenado el mundo en detrimento de las poblaciones indígenas pero eso no significa que no se pueda convertir en una herramienta de decolonización. La producción teórica podría jugar una tarea estratégica, ayudar a diseñar planes para tomar control sobre:

nuestras propias resistencias... el lenguaje de la teoría puede también ser usado como una forma de organización y determinación de la acción... puede ayudarnos también a protegernos porque contienen ideas y sentidos para poner la realidad en perspectiva... [decolonización] no significa el rechazo de toda la teoría o investigación producida por el conocimiento Occidental. Más bien, se trata de centrar nuestras preocupaciones y visiones del mundo con las teorías e investigación desde nuestras propias perspectivas y propósitos (Smith, 1999, p. 39)

Me parece que Chilisa Bagele, Linda Smith, Margaret Kovach, Shawn Wilson y otros que presentaremos en el siguiente apartado, tienen claro que los procesos de descolonización inician al revitalizar y consolidar las cosmovisiones, supuestos y perspectivas del colonizado como un lugar válido, necesario y posible para agenciar los procesos de transformación. En otras palabras, girar la educación y la investigación al saber, las prácticas, valores, experiencias y sentidos de las poblaciones indígenas.

Bagele Chilisa, a fuerza de abrir dichos escenarios sugiere que es posible hablar de *fases del proceso de decolonización y estrategias de decolonización* como líneas orientadoras. El proceso de decolonización tomado por Chilisa revela la postura de Poka Laenui al señalar que la decolonización no es un tema que se encuentra primeramente en la exterioridad, en la confrontación directa con el dominador, que no se resuelve como la dialéctica de señor y siervo o la resolución de la tensión colonizador y colonizado. En palabras de Laenui “la gobernanza sobre las personas cambia solo después de que ellas hayan cambiado lo suficiente” (Laenui, 2000; p. 150).

La decolonización como proceso (Chilisa, 2012; Laenui, 2000) es *descubrimiento y recuperación, duelo, dreaming, compromiso y acción*. El proceso de decolonización en una primera fase necesita del *descubrimiento y la recuperación de la cultura*, la historia, la lengua y la identidad. Se trata de un proceso de interiorización colectiva perdida, cortada, lastimada en los procesos históricos de dominación donde el oprimido recobra un saber cultural como una forma de autoestima social para recomponerse. Ésta es la base del proceso. Lo siguiente

es el duelo de la colonización, el espacio para el lamento de su victimización. El duelo es visto como curación porque permite reconocer el sistema de opresión, sus causas y consecuencias, redescubrir la historia, reconocer la frustración y en ella, las posibilidades del futuro. Sin embargo, aclara Poka Laenui que debemos tener cuidado en quedarnos en esta etapa porque se afianzarían los mismos criterios de la colonización, de la venganza, de dolor reproducido. Con el duelo viene el *dreaming*³ donde “el colonizado explora sus culturas e invoca sus historias, cosmovisiones, experiencias colectivas, literaturas y sistemas de conocimiento indígena para teorizar e imaginar otras posibilidades” (Chilisa, 2010, p. 16). El *dreaming*, para los aborígenes australianos no se refiere a las ideas construidas utópicamente por la racionalidad sino a una tradición donde el dreaming relaciona el pasado con el presente y determinan el futuro. Ésta tradición vincula a la tierra de las personas y sus antepasados. Los humanos, los animales, las aves, los peces son parte de una vasta relación de relaciones que se remontan a los antepasados del Gran Espíritu del *dreaming*. El dreamtime es el comienzo del saber que contienen las leyes de la existencia. El *dreaming* relaciona el mundo humano, el físico y el sagrado, de manera que contiene las claves, las leyes, los dictámenes para vivir. Alejarse del dreaming es alejarse de las leyes de la vida y poner en peligro las claves de la supervivencia. Con el dreaming viene el compromiso donde las personas podrán sopesar sus posibilidades y comprometerse con los deseos del cambio, prácticamente -asume Laenui- ésta etapa casi fluye como un momento concomitante de los anteriores. Hasta acá el proceso parece un tiempo de preparación: redescubrimiento, recuperación, duelo para superar la victimización, proyectarse a través del dreaming y comprometerse finalmente consigo mismo, con su comunidad, con su historia. En su proceso que implica tiempo, paciencia, se desechan las soluciones rápidas, parece que produce un tiempo de ‘potencialidad’ que luego se transforma en las estrategias por la transformación social denominada acción. La acción se traduce como la lucha por la autodeterminación y la justicia social. En el campo de la investigación Chilisa (2012) señala que ésta etapa “incorpora los métodos que dan voz al colonizado” y su profunda preocupación por la transformación social.

Las estrategias de *decolonización* animan el proceso de *decolonización*. Se convierten en el pilar de los movimientos, en las agendas de trabajo, en los horizontes políticos que atraviesan el cuerpo social y lo desmenuzan para reconducir la historia. Estas estrategias en el campo de la investigación son: *deconstruir-reconstruir, autodeterminación y justicia social, ética, lengua, internacionalización de las experiencias, la historia y la crítica*. Para Chilisa (2012) como para Smith (1999) las estrategias se traducen en la imperiosa necesidad de *deconstruir*, recomponer, *reconstruir*, rescribir la historia que distorsionó la vida de las poblaciones indígenas

³ El *dreaming* puede ser traducido literalmente como el sueño o soñar pero no me parece que no tiene un equivalente en castellano para denotar lo que significa en el contexto de los aborígenes australianos. También es referido al *Dreamtime* o *Dreamtimes* asociado a los seres ancestrales que se movilizan por la tierra y se conectan con sus nietos. El *dreaming* denota una relación muy fuerte y determinante para estos pueblos aborígenes porque en el dreamtime se produce el ver y entender la ley de la los humanos con la naturaleza. En el *dreaming* reposan y se recrean los códigos de la vida. En el *dreaming* permanece los valores culturales, los conocimientos y los sistemas de creencias. W. E. Stanner (2011) reconoce que dentro de nuestro sistema de abstracción seríamos incapaces comprender y explicar el sentido del *dreaming*.

y para ello se hace necesario el empoderamiento de la *autodeterminación* en los procesos de investigación, es decir, la transformación del sujeto (investigador occidental) que representa a un objeto (indígena) para retomar la propia voz como un principio de *justicia social*. Este proceso necesita entonces implementar procesos éticos que en la práctica puedan materializarse en políticas, legislaciones y protocolos de protección del conocimiento ancestral contruidos por las propias poblaciones indígenas y su cosmovisión. Este proceso necesita recuperar y revitalizar la lengua ancestral porque las lenguas nativas tienen una relación umbilical con los sistemas de conocimiento tribal, contenidos que se pierden al usar las lenguas del *mainstream*. Por supuesto, esto no es posible sin mantener el proceso de descubrimiento y la recuperación de la *historia* aborígen y la férrea postura *crítica* contra los modelos imperiales de dominación que continúan articulándose de diferentes y profundas maneras.

El proceso de decolonización es una propuesta que hace un llamado a transformar las relaciones de poder en un proceso creativo que al vincularse en el campo del saber y la autodeterminación busca hacer lugar a los intereses propios de los pueblos indígenas, para encontrar los caminos éticos y morales para que los humanos como co-creadores del mundo puedan andar y aporte a las demás experiencias de decolonización planetaria.

La Emergencia del Paradigma Indígena de Investigación

La fábula titulada *Coyote va al Colegio* de Heather Harris (2002) enseña la paradoja de la educación al mostrar de qué manera la voz de los pueblos indígenas es silenciada mientras la voz de los colonizadores toma lugar para nombrarlos y caracterizarlos. Coyote, en su intento de ganarse la vida, sigue el consejo de su amigo Cuervo de ir a la universidad, pues espera que con una mejor educación pueda tener mejores oportunidades para vivir. Coyote termina en la universidad matriculado en el programa de Estudios Nativos. Cuando Coyote acude a sus cursos de Introducción a los Estudios Nativos, Metodología de la Investigación, Religión India e Indios de Norteamérica encuentra con sorpresa que todos los profesores son blancos enseñando libros que no fueron escritos por indígenas, historias contadas por no-indígenas, investigaciones y conclusiones en la que no participaron indígenas. En la clase de Religión Indígena no realizaron práctica indígena alguna (*Sweat lodge, Danza del Sol, Yuwipi*), en la clase de Indios de Norteamérica ningún Indio norteamericano asistió para enseñarles quienes eran y, en el curso de metodología la universidad los obligó a someterse a un comité ético formado por no-indígenas encargados de definir lo que se puede o no investigar. Coyote quiere entrevistar a su abuelo para conocer la historias de aborígenes y Coyotes pero su profesora le contesta que no podrá hacer nada hasta que el comité ético le de permiso. Coyote no entiende por qué debe pedir permiso para entrevistar a su propio abuelo pero la universidad le responde que es un procedimiento necesario ya que deben ‘defender a los indígenas de investigadores inescrupulosos’. Coyote finalmente entiende el funcionamiento de la universidad: “Si los tipos blancos enseñan las materias sobre los indios como los blancos piensan, para encontrar indios enseñando el saber indio, todo lo que tengo que hacer es dejar los Estudios Nativos y matricularme en el programa de Estudios sobre Blancos” (Harris, 2002).

Las nociones de alteridad, discurso, representación, identidad, saber-poder han ganado espacio en los usos académicos, abriendo paso a la discusión sobre investigación y pueblos indígenas. La historia de Coyote no hace más que poner sobre la mesa dicha discusión. Las posiciones más conocidas en éste tema se dieron en las décadas del setenta y ochenta, materializándose bajo escuelas posmodernas, posestructurales, postcoloniales, feministas, decoloniales, etc. que ayudan a generar conciencia sobre las multiplicidad de realidades y visiones del mundo, invocando compromiso para reconocer la equidad e igualdad basada en modelos sociales diferenciados, mayor sensibilización sobre el rol del discurso en la construcción y la delimitación de las identidades y sus relaciones (Pat Sikes, 2006) y un profundo consenso entre la relación del saber y el poder. El paradigma de investigación indígena ha reconocido esta herencia en sus argumentos pero ha llegado a la conclusión que una postura aborígen toma distancia de ellas.

Pese a los aportes del postestructuralismo y la posmodernidad, Rauna Kuokkanen, advierte que el enfoque indígena no debería permanecer ajeno a una postura política, quedándose a saborear el desencanto posmoderno. Señala, a modo de ejemplo, que algunas posturas feministas no toman en cuenta la colectividad y, aunque critican la relación del saber y el poder, lo hacen desde los derechos individuales, posición que es contradictoria desde el punto de vista indígena. También nota que muchas de las teorías críticas permanecen dentro de la estructura y forma del conocimiento occidental con sus sistemas de valores y nociones de otredad. En consecuencia, hay una marcada necesidad de los pueblos indígenas a tomar cierta distancia de las visiones occidentales, en vista de que las claves del “colonialismo dependen de los modelos, estructuras, epistemologías y enfoques occidentales” (Kuokkanen, 2000, p. 415). Este distanciamiento contribuye a la formulación de un paradigma indígena.

La importancia de girar a un paradigma indígena es señalada de manera oportuna por Karen Martín de la siguiente manera:

Recuperar la investigación es tomar control sobre nuestras vidas y nuestras tierras de gran importancia para la autodeterminación. Es liberar y emanciparnos para la decolonización, privilegiar las voces, experiencias y vidas de los pueblos y tierras aborígenes para que los marcos de investigación puedan reflexionar al respecto. Replantear la investigación es enfocarnos sobre los problemas importantes que nosotros mismos identificamos. Se trata de respetar nuestras costumbres y honrar nuestros ritos y más esenciales procesos sociales a través de los cuales nosotros vivimos, actuamos y aprendemos... renombrar la investigación es reconocer y usar nuestras cosmovisiones y nuestras realidades como afirmación de nuestra existencia y supervivencia. (2003, p. 7).

Ciencia Nativa y Paradigma Indígena de Investigación⁴

Ciencia nativa y paradigma indígena de investigación son dos conceptos relacionados pero diferentes. Ciencia nativa es el nombre que Gregory Cajete (2000)

le ha dado al reconocimiento milenario de la producción del conocimiento indígena y su vigencia mientras el paradigma indígena de investigación aunque se basa en ese saber milenario es una propuesta que emerge en el particular contexto de exclusión de la perspectiva indígena de hacer investigación en las universidades y como una forma de consolidar un enfoque de investigación en clave indígena a finales del siglo XX. En otras palabras, mientras la ciencia nativa refiere a un proceso milenario, el paradigma indígena tiene una estrecha relación con los procesos de lucha de las últimas décadas y emerge como resistencia dentro del campo institucional con los objetivos de recuperación, protección y creación de los saberes tribales. Aunque no he encontrado autoreferencias mayores entre los textos de ciencia nativa y paradigma indígena de investigación, la relación es muy clara y resulta pertinente porque ofrece una caracterización del tema que pretendemos explicar acá.

El mito moderno ha creado la visión de que solo la ciencia occidental ha producido un saber válido y útil para los seres humanos. Basados en la idea de racionalidad descartaron (la mayoría de las veces por vía de exterminio) los conocimientos de otras poblaciones alrededor del mundo. El ego científico llevó a formular que sólo bajo los saberes y métodos occidentales se podría conocer de manera cierta la realidad. Sin embargo, como ya es evidente, los demás humanos no han sido idiotas, crearon saberes, sistematizaron procesos cognitivos, produjeron soluciones racionales a sus problemas, implementaron procesos de enseñanza y construyeron estructuras de saber y hacer, de vital importancia para su supervivencia y sostenibilidad en el tiempo.

Gregory Cajete (2000) ha denominado a esta experiencia milenaria ciencia nativa. Por supuesto que ésta 'etiqueta' no es más que un tipo de analogía. Una analogía que bien puede considerarse como "funcional de tercer grado". Raimon Pannikar (1994) nos enseña que hay palabras-conceptos que sirven como equivalentes funcionales para establecer correspondencias entre sistemas culturales diferentes. Pannikar denomina a estas palabras-conceptos equivalentes homeomórficos y son apropiados para reseñar las equivalencias funcionales entre la ciencia occidental y la ciencia nativa o la formulación de un paradigma indígena de investigación basado en términos occidentales pero enriquecidos con el contenido ancestral. Margaret Kovach refiere a este punto así: "este camino [usar términos occidentales para proyectar metodologías indígenas y decoloniales] se trata de una concesión hecha con la esperanza de que la próxima generación de investigadores indígenas no tengan que preocuparse por este tipo de traducción" (Kovach, 2010, p. 32).

Ciencia nativa se refiere a los procesos de percibir, pensar, conocer, actuar y sistematizar los aprendizajes de los pueblos indígenas. El concepto de ciencia nativa:

⁴ Debemos recordarle al lector que el paradigma indígena de investigación es una propuesta que ha girado en la literatura anglosajona por autores indígenas quienes han tratado de articular el saber ancestral a los desafíos de la actual sociedad de conocimiento global. Sabemos que alrededor del mundo se han presentado propuestas parecidas y que muchas, como en Abya Yala/Latinoamérica se han institucionalizado en Universidades Indígenas como la Amawty Wasi. Sin embargo, el propósito como está enunciado en los primeros párrafos es exponer esta línea de trabajo que ha circulado en Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Estados Unidos y Suráfrica principalmente.

Incluye espiritualidad, comunidad, creatividad y tecnologías para mantener el medio ambiente y cuidar la vida humana... envuelve aspectos como el espacio y el tiempo, el lenguaje, el pensamiento y la percepción, la naturaleza y sentimientos humanos, la relación de los seres humanos y el cosmos y todos los aspectos revelados con la realidad natural. (Cajete, 2000, pp. 2-3).

Gregory Cajete resume los principios guías de la ciencia nativa como se presentan a continuación (2000, pp. 64- 65):

- La ciencia nativa integra una orientación espiritual.
- La dinámica armónica multidimensional es un estado perpetuo del universo.
- Todos los conocimientos humanos están relacionados con la creación del mundo; por lo tanto, el conocimiento humano está basado en la cosmología humana.
- La humanidad tiene un papel importante en la perpetuación de los procesos naturales del mundo.
- Todas las 'cosas' son animadas y tienen espíritu.
- Todos los lugares son importantes y significativos porque cada lugar refleja la integridad del orden natural.
- La historia de las relaciones debe ser respetada de acuerdo a los lugares, plantas, animales y fenómenos naturales.
- La tecnología debería ser apropiada y reflejar el balance de las relaciones del mundo natural.
- Hay relaciones básicas, patrones y ciclos en el mundo que necesitan ser entendidos; este es el rol de las matemáticas.
- Hay etapas de iniciación para el conocimiento.
- Los mayores son guardianes del conocimiento.
- Las actuaciones en el mundo deben acompañarse a través del ritual y la ceremonia.
- Los artefactos antiguos contienen la energía de los pensamientos y materiales con los que fueron creados y son símbolos de rituales que expresan esos pensamientos, entidades y procesos.
- Los sueños son considerados puertas para la creatividad y el conocimiento si se usan con sabiduría, prudencia y de forma práctica.

La base del paradigma indígena de investigación reside precisamente en la ciencia nativa, en la experiencia y acumulado del saber surgido de una perspectiva del conocimiento que se basó en la sensación, percepción, imaginación, símbolos y espiritualidad así como en el concepto, la lógica y la racionalidad empírica. Ésta es la relación entre ciencia nativa y paradigma indígena de investigación. Basado en el acumulado de la ciencia nativa, el paradigma indígena es una propuesta reciente que irrumpe en los espacios clásicamente destinados a la ciencia moderna, como una práctica para la recuperación y conservación del saber ancestral.

El paradigma indígena de investigación se desarrolla al interior de escenarios académicos alrededor de los años sesentas y setentas. Wilson (2008) señala

que en una primera etapa, académicos indígenas comenzaron a irrumpir en las instituciones educativas pero se vieron empujados a los estándares occidentales de investigación y educación. En esta etapa algunos lograron mostrar su inconformidad con dichas vigas cognitivas que no tenían nada que ver con su propia procedencia. Sin embargo, los académicos indígenas eran pocos y se encontraban distantes entre ellos. En un segundo momento se usó la idea de paradigma indígena pero los contextos occidentales eran escenarios de marginación sobre sus investigaciones, de manera que tenían que usar metodologías occidentales para no ser excluidos. Allí, la lucha se centró en “ser aceptados”. La tercera etapa comenzó bajo la etiqueta de la decolonización. El trabajo de Linda Tuhiwai Smith titulado *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999) se considera uno de los pioneros en las discusiones sobre Investigación, Pueblos Indígenas y Metodologías desde el enfoque feminista, postcolonial y aborígen. Linda Smith (1999) reconocida activista del movimiento indígena Māori basada en una profunda crítica a la ciencia occidental y su complicidad con el colonialismo y el imperialismo, propone generar y fortalecer una Agenda de Investigación indígena con el objetivo de que los temas sean definidos por los mismos aborígenes y a su vez, sirvan a la lucha por la autodeterminación y la justicia social. Esta etapa se caracteriza por la decolonización y la indigenización de las metodologías. Finalmente, en la cuarta etapa, poco a poco los académicos indígenas comenzaron a dirigir sus investigaciones usando sus propias cosmovisiones. Mientras tanto, en el tejido institucional se crearon seminarios, programas, semilleros de investigación, centros de investigación e investigaciones basadas en el conocimiento ancestral que favorecieron la proyección del paradigma indígena de investigación.

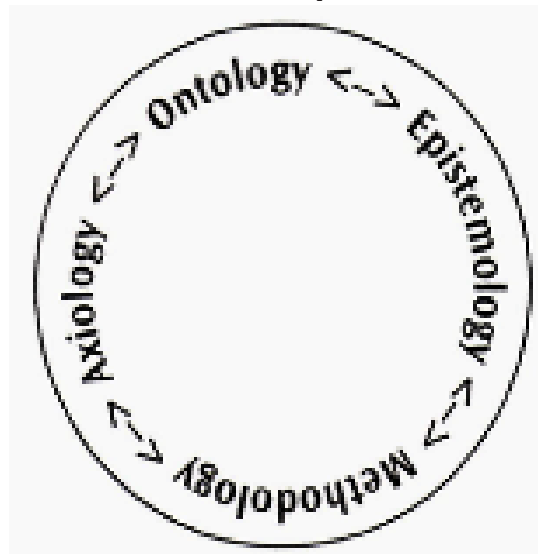
El paradigma indígena de investigación se caracteriza por ser parte de una agenda social y política de decolonización y autodeterminación de los pueblos indígenas que, basada en la cosmovisión y conocimientos indígenas, guía la creación de marcos ‘teóricos’ y ‘metodológicos’ de la investigación en donde las prácticas culturales y formas de expresión indígenas tienen una profunda conexión con el investigador, el proceso de investigación y los participantes. Se orienta por un conjunto de valores surgidos de las cosmovisiones indígenas en clave de componente ético en la investigación. Dichos referentes éticos obedecen a concepciones normativas tradicionales aborígenes como al sistema de valores surgidos de la lucha por la autodeterminación. Es llevado a la práctica por enseñanzas ancestrales tales como la observación, la interpretación, la reflexión, la percepción, la memoria, el *dreaming*, las visiones, la ceremonia y el ritual, así como por el uso de métodos clásicos de la investigación que son hibridizados de forma estratégica.

En palabras de Shawn Wilson “paradigma es un conjunto de creencias sobre el mundo y sobre la obtención de conocimientos que van de la mano para guiar las acciones de las personas sobre cómo hacer su investigación” (2001, p. 175). Un paradigma se compone de cuatro aspectos: ontología o la explicación sobre la naturaleza de la realidad y la respuesta a la pregunta por el ser y la existencia; epistemología o la forma como se genera y valida el conocimiento; metodología o el camino del pensamiento para comprender, reflexionar, analizar e interpretar la realidad y; finalmente, la axiología o el conjunto de posiciones éticas y morales del investigador (Wilson, 2008; 2001).

Estos cuatros aspectos son elementos relacionados e inseparables que se alimentan y refieren mutuamente. El paradigma indígena de investigación al igual que los paradigmas tradicionales se compone de estos cuatro aspectos pero sin que exista una jerarquía entre ellos (Ver Tabla 1 al final de este apartado: *Creencias asociadas a los cuatro paradigmas*, Bagele Chilisa, 2012). Su característica es la interacción permanente que abraza lo racional, lo espiritual y lo intuitivo en un sentido holístico y complementario. El punto transversal de dicho paradigma es que la investigación no debería rebanar la realidad, ni separarla y aislarla en partes como si cada una tuviera una vida propia. Por el contrario, el paradigma indígena de investigación debe observarse bajo un lente holístico de la realidad compuesta por un conjunto de relaciones complementarias e interdependientes.

Ilustración 1: Paradigma Indígena de Investigación. Fuente: Wilson, 2008, p.70.

Ontología: La ‘Totalidad’ Holística y Relacional



Una antigua historia indígena cuenta que los seres humanos vinieron a este mundo tras vivir en tres mundos anteriores. Antes de venir, enviaron mensajeros a preguntarle a los poderes de este mundo si les concedían permiso para asentarse en este lugar de la galaxia. Los espíritus de la tierra invitaron a los seres humanos a vivir en el planeta y se sintieron inmensamente felices por tener un lugar tan bello donde alojarse y ver crecer a sus hijos. Como era necesario conocer el funcionamiento del planeta, un gorrión que era el mensajero de los espíritus explicó las reglas que deberían seguir. Les contó que todos los entes materiales e inmateriales estaban estrechamente relacionados y que la vida dependía de que estas relaciones se mantuvieran armónicas, por lo tanto era necesario respetarlas, protegerlas y enseñarlas a todos los demás seres. Los primeros humanos siguieron estas reglas y el sol y la luna, las plantas y los animales les dieron la bienvenida a las personas. Las montañas, el cielo, el agua y la tierra se convirtieron en los elementos y límites de su nuevo hogar en el que comenzaron a interactuar con la idea de mantener y extender la armonía con la vida material y espiritual del planeta. Con esta historia,

Gregory Cajete (2000) explica el sentido aborígen de la existencia, la interpretación del mundo, el papel de los seres humanos y la normatividad que rigen el planeta. Como ésta historia hay muchas alrededor del mundo que dan cuenta de la relación holística del mundo desde la perspectiva indígena. Esta visión es la interpretación ontológica de la humanidad vista desde el lente indígena.

La definición clásica de ontología remite a la rama de la metafísica que estudia la naturaleza de la existencia y la organización de la realidad. La ontología tiene una gran importancia porque al definir el marco de la vida y dar sentido a la existencia tiene profundas implicaciones en la construcción social de la realidad (Chilisa, 2012). La ontología es el marco general que da sentido y contenido al paradigma indígena.

La *relacionalidad* ha sido una palabra fundamental en las diferentes cosmovisiones indígenas y ha sido útil para explicar la composición y dinámica de la existencia. La relacionalidad en cierto sentido define la ‘totalidad’ como unidad de todo lo que vive. Esta totalidad refiere a las cosas materiales y conocidas por los sentidos pero van más allá al integrar a su ‘unidad’ mundos que van más allá del planeta (el mundo de arriba) y más adentro del mismo (el mundo de abajo). El mundo medio es el que caminan los humanos, los animales, las plantas. Este mundo ha sido el objeto de la ciencia occidental y tan solo su versión material. El pensamiento indígena integra los tres mundos relacionamente, tanto lo material como lo inmaterial, además de dar darle propiedades que no concibe la ciencia occidental: todo tiene vida, todo está relacionado y todo tiene espíritu. Por supuesto, la concepción del espíritu no pertenece a la tradición judeocristiana y por ello, muchas de las veces resulta difícil entender que una piedra esté viva y esté relacionada. Al incluir una visión metafórica del mundo es posible integrar la realidad a un sentido que incluye lo racional (como una parte), lo intuitivo y la percepción. Desde la ontología indígena, la realidad es más amplia que en la visión occidental. Por decirlo de alguna manera, la composición de la realidad indígena contiene la occidental (la versión racional-material) pero va más allá incluyendo lo que la visión occidental no logra captar por los sentidos o lo que el pensamiento racional no puede explicar. El pensamiento metafórico incluye el pensamiento racional pero a diferencia de éste último, puede explicar de manera holística y relacional la ‘totalidad’. Finalmente, aunque la relacionalidad holística da cuenta de la ‘totalidad’, las relaciones están ligadas al lugar y a una comprensión cíclica del tiempo. La relacionalidad es una concepción global pero se expresa, se vive y se siente en el contexto que refiere a la tierra, a las plantas, animales y espíritus de los lugares, de allí que los espacios sean sagrados. Entre tanto el tiempo refiere como el movimiento del universo que integra la creación y la destrucción, el orden y el caos, en un permanente cambio que a su vez es estable y regido por múltiples ciclos que pueden ser aprendidos y comprendidos. El tiempo tiene momentos de iniciación y acción, el ritmo social del tiempo es marcado por la interpretación cósmica del movimiento.

Ubuntu es una palabra usada en África que expresa las relaciones entre las personas, las relaciones entre los vivos y los no-vivos y la existencia espiritual que mueve el amor y la armonía entre las personas y comunidades. Chilisa (2012) considera que ubuntu representa la base ontológica del Paradigma Indígena con perspectiva africana, aquella cosmovisión que produjeron las civilizaciones en el Valle del Nilo. Para Chilisa, el adagio africano “Yo soy nosotros; yo soy porque

nosotros somos; nosotros somos porque yo soy; yo estoy tu, tu estas en mí”, explica la posición ontológica de su comunidad. Se diferencia de la posición cartesiana “Pienso, luego existo” que reduce la experiencia válida e importante a la racionalidad: “los sentidos nos engañan”. Ubuntu reconoce la colectividad humana y su relación con la tierra, las plantas, los animales y los espíritus. Las relaciones no sólo son con personas sino con formas de vida que no son ‘materiales’ y están conectadas por representaciones simbólicas de totems. La comunidad de Bakalanga en Botsawa tiene 18 totems. Cada persona nace ligada a un tótem que le permite relacionarse a otras personas y compartir rituales y respeto por su identidad. Todas estas conexiones que se mueven en múltiples direcciones conforman la visión holística, la ontología que explica qué es la realidad y el sentido de la existencia.

Ubuntu se relaciona con los principios de *Ma’at* y *Nommo* intrínsecos a la cultura africana. Chilisa (2012) enseña que *Ma’at* es la búsqueda de la justicia, la verdad y la armonía, mientras *Nommo* describe la creación de los conocimientos como vehículo para mejorar la vida humana y sus relaciones. *Ma’at* orienta los procesos de investigación para que se realicen en armonía con la cultura de las personas y se compromete con la verdad y la justicia. Ubuntu, *Ma’at* y *Nommo* relacionan y conectan a investigadores en todos los lugares y los compromete a construir armonía entre las comunidades, devolverles lo que tomaron prestado de ellas y los ponen en la posición ética de luchar por la justicia, la verdad y la equidad tomando en cuenta los efectos del colonialismo. Los principios que alimentan dichas cosmovisiones trasladados al paradigma indígena africano ponen las bases de una investigación decolonial. El giro consiste en que la investigación, basada en una ontología indígena, lucha por salir de la telaraña del capital (investigar a los corporaciones, dar conocimientos a los Estados para ejercer sus gobiernos, convertirse en herramienta del poder biopolítico) y enfrenta las consecuencias desastrosas del colonialismo y el imperialismo.

Las ontologías dentro del paradigma indígena se contextualizan dentro de las cosmovisiones de cada comunidad, pueblo o nación, sin embargo, como señalamos, la conexión entre las diferentes cosmovisiones es la naturaleza relacional de la existencia y su enfoque holístico. Karen Martín, de acuerdo con su visión Quandamooka (costa sureste de Queensland-Australia), afirma esta unidad de sentido así: “Somos parte del mundo, como éste de nosotros; existimos en una red de relaciones recíprocas entre entidades que se encuentran en contextos determinados... esto determina nuestra forma de ser y lo que hacemos, indeleblemente impulsados por nuestra ontología” (2003, p. 208).

Epistemología como Producción Relacional del Saber

Margaret Kovach (2010) señala que actualmente los investigadores reconocen la importancia y necesidad de usar epistemologías indígenas en la preparación y desarrollo de sus investigaciones, en la documentación de las fuentes y en la elección de sus métodos. En efecto, hasta hace muy poco no existían líneas de trabajo que no concibieran el conocimiento indígena como un ‘objeto’ a examinar por la ciencia occidental. A ningún investigador le era válido (o permitido) conocer el mundo desde los propios conocimientos aborígenes y dialogar con los saberes

indígenas desde el conocimiento ancestral. En la actualidad, hay una tendencia en este sentido.

La *epistemología* se preocupa por el origen, evolución y alcance del conocimiento humano. En su definición clásica:

La palabra epistemología se encuentra relacionada como aquella ciencia, o parte de la ciencia encargada de la teoría del conocimiento. La epistemología es aquella parte de la ciencia que tiene como objeto hacer un recorrido por la historia del sujeto respecto a la construcción del conocimiento científico; es decir, la forma cómo éste ha objetivado, especializado y otorgado un status de científicidad al mismo” (Jaramillo, 2003, p.12).

Por su parte, la epistemología en el paradigma indígena de investigación plantea incorporar el sistema de conocimiento indígena a la investigación y convertirlo en guía y ordenador del proceso de conocimiento. Como reconoce Wilson “la epistemología indígena son nuestras culturas, nuestras cosmovisiones, nuestro tiempo, nuestros lenguajes, nuestras historias, nuestra espiritualidad y nuestro lugar en el cosmos. La epistemología indígena es nuestro sistema de conocimiento en su contexto o en su relacionalidad” (2008, p. 74).

Podemos distinguir seis características de la epistemología relacional indígena: su profunda relación con el contexto y la conexión general de las cosmovisiones, la importancia de las relaciones, la necesidad de la lengua, la supervivencia del saber ancestral, la colectividad del conocimiento y el papel relacional del investigador.

En primer término, la epistemología indígena se refiere a una multiplicidad de matrices de conocimientos, articuladas al lugar donde los pueblos han producido su conocimiento y han entablado las relaciones con los demás entes que lo componen, es decir, que tiene un carácter contextual e histórico. Esta es una diferencia importante con respecto a la conceptualización de la ciencia occidental. Mientras la ciencia moderna basa su conocimiento en la ficción de una matriz cognitiva universal (conocimiento válido, legítimo, neutral y objetivo), la epistemología indígena reconoce la diversidad de saberes. Ésta multiplicidad de saberes tiene puntos de conexión. Uno de estos puntos y quizás el más importante es la concepción de que los entes materiales y no-materiales están todos relacionados de diferentes maneras, es decir, en red de relaciones vivas y espirituales conviviendo en una ‘totalidad-relacional’. Para occidente, algunos seres están vivos y otros no, algunos son racionales y otros no, las relaciones materiales que entablan están supeditadas a una jerarquía binaria anclada en la visión de lo racional-superior.

En segundo lugar y consecuente con lo relacional, el enfoque del conocimiento no son las partes o puntos que componen la red-de-vida sino las relaciones que hacen posible componerla y darle movimiento. Las ideas y los conceptos son importantes dentro del conocimiento ancestral pero son más importantes las relaciones que los articulan (Wilson 2001, 2008). De esta manera, los conceptos son movimientos relacionados más que estáticos significados y significantes, y refieren constantemente al tejido multidimensional del mundo holístico. Las relaciones

interpersonales, intrapersonales, medioambientales y espirituales son tomadas en cuenta por la epistemología holística y relacional (Chilisa, 2012; Kovach, 2010; Wilson 2008).

El tercer aspecto es el papel de la lengua en la producción del conocimiento y su papel en la investigación con perspectiva decolonial. Chilisa afirma que las lenguas tienen un enfoque determinante en los procesos cognitivos: a. como medio de comunicación, b. como medio de preservación de los conocimientos indígenas y c. como símbolo de objetos, eventos y experiencias de la comunidad (Chilisa, 2012, p. 57). Las comunidades desarrollan su pensamiento desde la lengua y la lengua que contiene a su vez el pensamiento. La riqueza del conocimiento pertenece a la lengua donde se crea y recrea las experiencias vivenciales, se sistematiza el saber y hereda. La destrucción de la lengua es la pérdida del saber de los pueblos indígenas y el riesgo de su propia existencia. Señala Kovach: cuando los mayores Cree y Saulteaux hablan del mundo como un ser vivo y espiritual tiene un sentido profundo en la lengua en la que se produce diariamente esta afirmación... [como investigadora] comprender cómo la lengua Cree influye en el conocimiento, es un aspecto clave de mi investigación (2012, p. 98).

La cuarta característica es el lugar donde anida el conocimiento. El conocimiento ancestral aún permanece vivo siendo un aspecto de gran importancia. Gracias a su supervivencia los pueblos indígenas han articulado su identidad. Incluso, aunque muchos sistemas de saber se perdieron por las invasiones europeas, su recuperación forma parte de esa nueva producción indígena del saber y la identidad. Las fuentes del conocimiento anidan en los sueños, las visiones, durante las ceremonias y rituales que ofrecen orientación y asistencia a los procesos del conocimiento y actuando como portales del saber. Otras fuentes de gran importancia son la memoria y las historias que mantienen la experiencia ancestral y adicionan nuevos conocimientos por quienes las transmiten y aprenden.

La Quinta característica podemos enunciarla con la pregunta ¿a quién pertenece el conocimiento? En la visión occidental el conocimiento es apropiable por un individuo, algo así como si la racionalidad se desarrollara en profunda soledad y aislamiento. Piensen en la producción de Hollywood, el Señor de los Anillos, concretamente en El Señor Oscuro, el ojo mágico, que aunque ausente de materialidad y con inmensa sabiduría y poder, no pudo prescindir de la sabiduría de magos o de la racionalidad, corporalidad y convencimiento de guerreros mutantes para sus propósitos. La visión relacional del mundo hace que el conocimiento dependa de ella. ¿Cuántas relaciones se generan en un proceso de investigación? Humanas, espirituales, corporales, ambientales. La concepción del conocimiento ancestral es una creación colectiva e histórica que se produce por el acumulado de generaciones en convivencia relacional. En el sistema de conocimiento ancestral, si todo está relacionado, el conocimiento no puede ser ajeno a este principio cósmico. El conocimiento es co-producido de manera relacional. El conocimiento en estricto sentido no puede pertenecer a una persona y no debería ser comercializado, robado o apropiado. Aunque hay responsables en los diferentes procesos, como los ancianos, los chamanes, o incluso el investigador indígena, no significa que el conocimiento les pertenezca. Esto tiene una dimensión normativa que veremos al final bajo la rúbrica de axiología. La co-producción, en otras palabras, puede

expresarse así: “Lo que exhalan los árboles yo lo inhalo. Lo que yo exhalo el árbol lo inhala” (Wilson, 2008, p. 56).

Por último ¿cuál es el rol del conocimiento indígena en la investigación? Chilisa (2012) sostiene que son varios los roles y posibilidades que juega el sistema de conocimientos. Primero, como fuente de conocimiento que pervive en las lenguas, leyendas, folclor, historias y experiencias culturales y simbolizados en esculturas, tejidos, pinturas, música, danza, rituales y ceremonias. Segundo, como inspirador y guía para que el investigador pueda hallar nuevos tópicos, temas, procesos, categorías de análisis y modelos que no se encuentran en los métodos convencionales. Tercero, para develar el conocimiento que previamente fue ignorado y descubrir el profundo vacío que dejó el colonialismo y el imperialismo. Cuarto, para teorizar sobre métodos y procesos de investigación desde la perspectiva de las culturas y valores colonizados. Quinto, para reclamar la tradición y la herencia cultural articulando procesos decoloniales y como plataforma de protección del saber ancestral. Finalmente, como creador de códigos éticos de respeto y reciprocidad para el beneficio de las personas en los procesos de investigación.

Axiología o de La Ética Relacional

El primer principio ético del paradigma indígena de investigación debería ser el compromiso del investigador con las cuestiones del colonialismo y el imperialismo (Smith, 1999; Chilisa 2012, Wilson, 2008; Kovach, 2010) guiado por los principios de responsabilidad, respeto y reciprocidad, basado en el consentimiento individual y colectivo de los participantes e inspirado en la autodeterminación y la justicia social.

Al igual que el conocimiento y la cosmovisión, el conjunto de principios éticos que sustenta el paradigma indígena son de carácter contextual y relacional. Sin embargo, Martín (2010) señala que es posible colegir una serie de posturas compartidas. Sin ningún orden específico podemos decir que la investigación debería desarrollarse bajo los principios de respeto, reciprocidad y responsabilidad; en honor de lo que se comparte, actuar con confidencialidad según los acuerdos expresos construidos en los procesos de planificación con los participantes; desarrollar códigos de seguridad y protección de la investigación en favor de las poblaciones, sus conocimientos y territorios; conectar mente y corazón, razón y sentimientos, de manera que se vinculen las experiencias emocionales y cognitivas; reconocer las multiplicidad de subjetividades tanto del investigador como de los equipos de trabajo y los participantes; y contar con la participación activa de los pueblos indígenas (bien como investigadores o desde la comunidad) para la elaboración, aprobación e implementación de los proyectos de investigación.

Los protocolos éticos de investigación son para Smith (1999) consecuencias lógicas del proceso de consciencia sobre las consecuencias perversas de la investigación. Junto con el tejido jurídico internacional indígena y los cambios de la legislación nacional, la investigación ha sido llamada a crear guías y protocolos cuando tiene que ver con poblaciones indígenas. Aunque lejos de ser una realidad global, algunos protocolos como en Australia y Aotearoa/Nueva Zelanda, han comenzado a ser elaborados por los propios indígenas, hecho que es consecuente con la formulación

de un paradigma indígena de investigación.

En Aotearoa/Nueva Zelanda, los protocolos éticos de Kaupapa Māori se han construido como resultado de la identificación de las responsabilidades del investigador y la investigación en la tradición Māori. Kaupapa Māori es la 'conceptualización' del pensamiento Māori sostenido por la tradición oral. Actualmente es el núcleo desde el que se desarrolla la investigación y la enseñanza en clave de autodeterminación y proporciona un contexto histórico para el desarrollo y protección cultural del conocimiento Māori. Dentro del tejido de principios y nociones que la componen, *Tikanga* es un concepto importante que refleja los valores, creencias y comportamientos ético Māori (Hudson et al., 2010). La reflexión ética tiende a identificar los riesgos a los que se ven expuestos los marcos culturales, sociales y políticos Māori. Entre tanto, los protocolos éticos son las guías de procedimientos para mantener una vigilancia permanente de las etapas de investigación para disminuir los riesgos y ampliar el rol participativo de las comunidades.

Los protocolos éticos se han llevado a la práctica en dos líneas principales. La primera, en forma de regulaciones institucionales que incorporan acuerdos y bases sentadas con los pueblos indígenas y que tiene un carácter general. Por ejemplo, en la Universidad de Massey en Aotearoa/Nueva Zelanda dentro del "Código de Ética para investigadores, docentes y evaluaciones" reza que cualquier investigación debería aplicar:

- a) el principio de respeto - whanau, hapue iwi; b) el principio de consentimiento informado; c) el principio de la privacidad y la confidencialidad que requiere el reconocimiento de la propiedad colectiva; d) el principio de suficiencia de la investigación que requiere el reconocimiento de Kaupapa Maori y sus metodologías; e) el principio de la sensibilidad social y cultural que exige el reconocimiento de la diversidad cultural (UM, 2010).

La segunda línea son los modelos creados e implementados por los propios investigadores Māori, que profundizan y mejoran los protocolos éticos. Smith (2001) explica que un modelo Māori debería estar compuesto por conceptos propios de la tradición. El modelo que tendría como principios el *Whanaungatanga* o la construcción y sostenimiento de las relaciones recíprocas y familiares culturalmente formadas y consolidadas por el compromiso, el *Manaakitanga* o el compartir, organizar y ser generoso con el que asume un enfoque de colaboración en la investigación para que el conocimiento fluya recíprocamente, el *Aroha* que hace referencia al respeto, el *Mahaki* o la humildad que implica la generosidad de compartir el conocimiento, el Mana o la dignidad y respeto que hace alusión a no formular la investigación paternalista o compasiva, *Titiro*, *whakarongo* y *korero* o mirar y escuchar primero y luego hablar, haciendo hincapié en la necesidad de atender-escuchar para comprender y respetar, Kia Tupato o la pertinencia política de la investigación bajo la perspectiva cultural.

Este modelo contiene otras nociones que se expanden y relacionan pero básicamente todas están orientadas a informar los procesos prácticos de la investigación. La axiología relacional es la permanente preocupación por crear una ética que tome en cuenta los valores de los pueblos indígenas. No se refiere a

cómo la ética de occidente asume proteger a los pueblos indígenas, sino a los términos y contenidos que los mismos pueblos fijan para la promoción del saber en los contextos educativos y de investigación desde un enfoque político.

Finalmente, la ética, al ser relacional, no tiene que ver sólo con los pueblos indígenas, sino con los principios de respeto, reciprocidad y responsabilidad con todos los entes y relaciones del planeta. Hay que recordar que si en el derecho positivo moderno la naturaleza no es susceptible de derechos, en la cosmovisión indígena esto es no solo posible sino imperativo. En cierta forma, podemos decir que los principios y procedimientos éticos tienen que ver con la 'totalidad relacional'.

Metodologías Indígenas: Enfoques Relacionales del Saber

Las *metodologías indígenas* son una apuesta política por la autodeterminación para que la investigación pueda ser transformada y permita a los pueblos indígenas tomar el control sobre la producción del conocimiento, cambiar sus procesos y recuperar y consolidar sus identidades culturales y promover la búsqueda de alternativas a la multiplicidad de problemas a los que se enfrentan.

Las metodologías indígenas se sustentan en el sistema de conocimientos ancestrales y la concepción que los pueblos indígenas tienen sobre la naturaleza del mundo. Se refiere al enfoque en que los métodos y las medidas adoptadas en la investigación se basan en la cultura de los pueblos indígenas. En palabras de Jelena Poesanger "las metodologías indígenas son un conjunto de métodos y teorías indígenas, normas y postulados empleados en la investigación con el enfoque de los pueblos indígenas" (2004, p. 107).

Para Renee Louis las metodologías indígenas de investigación nacieron como una alternativa a los procesos clásicos de investigación con "el objetivo de asegurar que la investigación sobre las cuestiones indígenas se lleven a cabo de una manera más comprensiva, respetuosa y éticamente correcta desde una perspectiva indígena" (2007, p. 133). En este sentido como señala Poesanger el objetivo principal de las metodologías indígenas "es asegurar que la investigación sobre las cuestiones indígenas se lleve a cabo de una manera más respetuosa, ética, correcta, útil y beneficiosa, desde el punto de vista de los pueblos indígenas" (2004, p. 108). Sin embargo, adiciona Kü Kahakalau (2004) que la creatividad del proceso de las metodologías indígenas radica en implementar estratégicamente algunas metodologías clásicas y la epistemología ancestral siempre que las preguntas de investigación giren sobre la agenda de decolonización de los pueblos indígenas.

La metodología articula tres círculos relacionados: marcos teóricos, literatura y práctica de investigación; sistema de valores y principios éticos; y supuestos sobre la naturaleza de la realidad y el conocimiento (Chilisa, 2012) o en resumidas cuentas: ontología, epistemología y axiología relacional. Kovach (2010) señala que, por ejemplo, una metodología *nêhiyaw* basada en las cualidades de la tradición Cree (Canadá) -compartida por otros pueblos indígenas- debería tener en cuenta: una epistemología indígena histórica, la ética tribal, los procedimientos tribales para adquirir conocimientos y una consideración global del proceso colonial.

La metodología responde a la pregunta: '¿dónde me situó como investigador?'. Es una pregunta de tipo teórica, a la vez que, normativa, política y cultural, táctica y estratégica. Chilisa (2012) sugiere plantearse algunas preguntas con el objetivo de definir 'mi lugar': ¿cuál es el paradigma que alumbra la metodología: el paradigma post/positivista, interpretativo, transformativo o el paradigma indígena? ¿Cuáles son las teorías que inducen los temas de investigación, las preguntas, la literatura a revisar, los métodos de recolección de datos, los análisis e interpretaciones? ¿El enfoque de la investigación es participativo, etnográfico, o una mezcla de métodos? ¿Qué enfoque teórico alumbra los análisis e interpretación de los datos? ¿Cuáles son los contenidos éticos de la investigación? ¿La investigación se preocupa por la transformación social?

Wilson (2008) sugiere que un investigador debería preguntarse: ¿cómo los métodos construyen relaciones respetuosas entre el tópico de investigación, los pueblos y el investigador? ¿Cómo los métodos ayudan a construir relaciones respetuosas entre la investigación y sus participantes? ¿Cuál es el rol del investigador en éstas relaciones y cuáles son las responsabilidades y compromisos a asumir? ¿Cómo la investigación contribuye al fortalecimiento de la relacionalidad? ¿Es compartido el aprendizaje de la investigación con los demás participantes? ¿Se construyen relaciones de reciprocidad?

Al decir de Margaret Kovach (2010), las metodologías indígenas se sitúan en el panorama cualitativo porque se basan en enfoques provenientes de las posturas feministas, de la Investigación Acción Participativa, los discursos postcoloniales, entre otros. Sin embargo, la experiencia del enfoque Kaupapa Māori (Aotearoa/ Nueva Zelanda) ha mostrado que lo cualitativo y lo cuantitativo pueden ser usados por un enfoque indígena. Más allá de ese viejo debate, lo clave es implementar procesos de investigación provenientes de la experiencia ancestral o posiciones creativas que sean estratégicas a la autodeterminación y coherentes con los conocimientos y valores indígenas. Lo más importante, es que las metodologías indígenas se basen en los marcos epistemológicos indígenas que las hace diferentes de las occidentales.

Las metodologías indígenas no tiene el objetivo de explicar un universo objetivo sino aprender y entender las responsabilidades y las relaciones que los humanos establecen con el mundo y las relaciones que componen la 'totalidad'. Desde su perspectiva de ciencia nativa, Cajete (2000), señala que las metodologías incluyen elementos y herramientas que tradicionalmente han ayudado a facilitar el aprendizaje y comprensión del mundo y que hacen parte de la investigación indígena emergente. Estas son la observación, la formulación de modelos, la experimentación, la espiritualidad, la interpretación, la mente metafórica, la explicación, el rol de los mayores y sabedores, las historias, las ceremonias, los sueños, la meditación, las visiones y los rituales. La implementación de cada uno de ellos depende de cada investigación, de su propósito, de su horizonte político y del aprendizaje que el proceso de investigación ofrece. Sin embargo, lo más importante para que podamos compenetrarnos con los métodos es no perder de vista que están gobernados por una cosmovisión o comprensión de la naturaleza de la realidad, y guiados por conocimientos y valores asociados al acumulado cultural de los pueblos indígenas.

La *observación* ha jugado un papel central para conocer la realidad. Los pueblos indígenas entendieron que las cosas están siempre en constante cambio, son creadas y destruidas y creadas de nuevo una y otra vez de múltiples maneras. Los ciclos son una versión de esos procesos que para ser comprendidos deben tener en cuenta los eventos celestes, el tiempo climático, procesos de sanación, características y dinámicas de plantas y animales, la estructura de las entidades naturales y la ecología de la naturaleza. La observación es sistemática y acumulada por generaciones con la que se crea un sistema de conocimiento para el mejor vivir de las personas y la sostenibilidad de la existencia en los lugares. En esta lógica, la observación ha ayudado a construir saberes de manera colectiva, compartida y generacional. La observación no vincula solo al mirar sino a todos los sentidos. La sistematización de todas las percepciones van más allá de la observación antropológica sino que pretende captar la vida en todos los aspectos posibles: físicos y sobrenaturales. De allí que deba existir una profunda comunicación entre la 'herramienta metodológica' y la ontología, o podemos decir, entre la observación y por ejemplo el *dreaming*.

La *experimentación* juega un rol importante en la investigación. Reflejo de ello son las medicinas y tecnologías, tan importantes para encontrar eficientes formas de adaptación al medio ambiente. La experimentación tiene una dimensión histórica que es el acumulado de saberes aprendidos por la experiencia de los pueblos a través del tiempo y espacio. Las formas de experimentación pueden ser a través de la ceremonia, el ritual o las visiones y el ensayo y el error sobre territorio. Hay que tener presente que la experiencia física y metafísica están presentes siempre al mismo tiempo, de manera que no podemos decir que obedecen a naturalezas diferentes. Al igual que la observación, la experimentación pone un reto al investigador que consiste en el lugar cultural que ocupa con el que puede interpretar y aplicar dichas herramientas. Puedo entender cuando Kovach, Wilson o Chilisa afirman en cierto sentido, que en principio parece que las metodologías indígenas pueden ser exitosas cuando provienen de los propios investigadores indígenas porque pueden contrastar su acumulado cultural con el uso de un paradigma indígena de investigación. Sin embargo, esto parece que no lo limita a la exclusividad, siempre que los seres humanos tenemos la capacidad de aprender, reaprender y hibridizar nuestro cuerpo cultural.

La creación de *modelos* ha sido clave para obtener mayor conocimiento y entendimiento. Los modelos están contenidos en símbolos como números, círculos, figuras geométricas, formas y objetos especiales, canciones, bailes, historias, proverbios o metáforas, las cuales unifican la experiencia con el objeto de facilitar el conocimiento, la conciencia y conexión con las energías y poderes de la naturaleza. Los modelos nativos van más allá de la simple representación arquetípica de la materialidad.

La visión *espiritual* es un punto vital para la ciencia nativa y para el paradigma indígena porque expresa la no-división del logos y el mito, del lenguaje racional y el metafórico. Cada acto, planta, animal o proceso natural se considera que tiene un movimiento espiritual con el que los humanos continuamente se comunican. La espiritualidad está relacionada con la tierra que es el hogar conectado por

la familiaridad del compartir, hecho por el cual, perder el lugar es perder la vida individual y comunitaria. La espiritualidad se produce en el proceso de exploración y sirve para conocer la energía de vida que mueve a las personas, que se mueve a través de ellas y a su alrededor. Este conocimiento es considerado integral en su forma más profunda. La espiritualidad no tiene un fin en sí mismo (como la religión: ganar el paraíso o el cielo) sino que se considera una herramienta para aprender y experimentar. La espiritualidad está relacionada también con el lenguaje sagrado, una oración o canción puede afectar las energías y llevar ciertos fines. Por ello, el lenguaje usado en el contexto 'sagrado' debe ser responsablemente usado y su razón parece más física que metafísica. El arte de crear también tiene que ver con la espiritualidad, de hecho, la creación es un despliegue de energías que deben conducirse bajo ceremonias y rituales, las que articulan el lenguaje sagrado y proyectan valores que tienen profunda relación ética (cantante, investigador, pintor, constructor, etc). La naturaleza es "un gran espíritu" que atraviesa la vida humana y la investigación como práctica de vida hace parte de esa naturaleza.

La *interpretación* de los fenómenos basados en el lugar y la *explicación* a través del lenguaje metafórico, historias, símbolos e imágenes son traducibles como enfoques metodológicos de gran importancia. La *mente metafórica*, explica Cajete, es la mente de los humanos más antiguos. Esta mente tiene la capacidad de englobar más procesos que lo racional, es decir, lo racional está contenido en la mente metafórica. Tiene la virtud de facilitar los procesos creativos, implicando los más profundos niveles de percepción e intuición humana. Conectada con el centro creativo de la naturaleza, la mente metafórica no tiene limitantes para expresar ideas, explicaciones, reflexiones y enseñanzas, incluyendo la experiencia y el conocimiento progresivo. Según nuestro autor, la mente metafórica inventó la racional y la racional giró en la producción de lenguajes, palabras escritas y abstracciones. El problema fue cuando la mente racional se dirigió a un antropocentrismo y terminó legitimando el control, abuso y daño a la naturaleza, olvidando la importancia de su "hermano mayor": la mente metafórica.

Los *mayores*, *ancianos* o *sabedores* juegan un papel determinante en el desarrollo de las metodologías, así como las *historias*, *las ceremonias*, *los sueños*, *la meditación*, *las visiones* y *los rituales*. Los *mayores* atesoran el conocimiento, la sabiduría y la experiencia, son la primera línea de facilitadores, profesores y guías. Las historias contienen las explicaciones de las formas de la naturaleza y las fuentes de vida, son guías que se convierten en procesos de enseñanza y en general son la cultura de la comunicación. Éstas posibilitan la vida individual y de la comunidad y son los vehículos de la transmisión de la cultura nativa. En las historias y en los *mayores*, pervive la cosmovisión, el sistema de conocimientos, los valores y los procesos para aprender y enseñar (en clave paradigmático sería: ontología, epistemología, axiología y metodología).

Por su parte, las *ceremonias* y los *rituales* están asociados con el balance, la renovación, el cultivo de las relaciones y la participación creativa con la naturaleza y se consideran contextos para transferir el conocimiento, recordar y enseñar la responsabilidad con las relaciones que deben mantenerse armónicas con el universo. Las *ceremonias* y los *rituales* son técnicas para acceder al conocimiento, tomar aliento, pensar y reflexionar, pueden ser "tecnologías" personales o colectivas

para producir el saber mientras los símbolos son usados como claves para entender todos los aspectos de la tradición indígena. Los *sueños* y *visiones* también son formas de acceder al conocimiento y establecer relaciones con el mundo, animan y facilitan los procesos de reflexión, interpretación y comprensión, son una puerta para reflexionar, analizar, interpretar, comprender.

Estas son solo algunas de las perspectivas metodológicas indígenas y aunque podríamos reseñar algunas más, no tiene ningún valor si no se aprenden en el hacer y como parte de la vida y del aprendizaje del investigador. Algunas veces los investigadores no-indígenas se encuentran más distantes de éstas opciones, tanto por el contexto institucional educativo en el que se forman, como también, y no menos importante, porque resulta difícil participar en/desde ellas. Sin embargo, es posible aprender e incorporar a los procesos de investigación, dejarse atravesar el corazón y la mente por prácticas y cosmovisiones que fluyen a dimensiones no-modernas de la existencia. Si la investigación tiene la tarea de subvertir el mundo, podría comenzar por subvertir al investigador.

	Paradigma Positivista	Paradigma Interpretativo	Paradigma Transformativo	Paradigma Indígena de Investigación.
Razones para hacer en la investigación	Descubrir leyes que son generales y gobiernan el universo.	Entender y describir la naturaleza humana	Destruir mitos y empoderar a las personas para el cambio radical de la sociedad	Desafiar el deficiente pensamiento y las descripciones patológicas sobre los colonizados y reconstruir el cuerpo de conocimiento que lleva esperanza y promueve la transformación y cambio social entre los históricamente oprimidos.
Fundamentos filosóficos	Formado principalmente por el realismo, el idealismo, y el realismo crítico.	Formado por la hermenéutica y la fenomenología.	Formado por la teoría crítica, el discurso postcolonial, las teorías feministas, teorías con enfoque en la categoría raza y teorías neo-marxistas.	Formado por el sistema de conocimientos indígenas, teoría crítica, discurso postcolonial, teorías feministas, teorías con enfoque en la categoría raza y teorías neo-marxistas.
Supuestos ontológicos	La realidad es una sola y conocida dentro del campo de probabilidad	Múltiples realidades socialmente construidas.	Múltiples realidades conformadas por valores en derechos humanos, democráticos, valores de justicia social y valores políticos, culturales, económicos, raciales, étnicos y de género.	La realidad es plural y socialmente construida por un conjunto de múltiples conexiones que los humanos tiene con el medio ambiente, el cosmos y lo vivo y lo no-vivo [inmaterial-espiritual]
Lugar de los valores en el proceso de investigación	La ciencia está libre de los valores. Los valores no tienen lugar excepto para la elección de un tema.	Los valores son una parte integral de la vida social.	Los investigadores priorizar el valor de promover la justicia social y los derechos humanos.	Toda la investigación debe ser guiada por la responsabilidad relacional que promueve el respeto, la representación, la reciprocidad y los derechos de los participantes
Naturaleza del conocimiento	Objetivo	Subjetivo, Ideográfico	Comprensión dialéctica dirigida a la práctica de la crítica.	Todos los sistemas de conocimiento indígena es relacional.

Qué cuenta como verdad	Sobre la base de una observación precisa y verificable.	La verdad depende del contexto	Se inspira en la teoría que devela las ilusiones.	Formada por un conjunto de múltiples relaciones establecidas en el universo.
Metodología	Diseños de investigación: cuantitativo, correlacional, cuasiexperimental, experimental, causal comparativo.	Diseños de investigación: cualitativo, fenomenológico, etnográfico, interacción simbólica, naturalista.	Diseños de investigación: combinación de investigación acción cualitativa y cuantitativa; investigación participativa.	Enfoques de investigación participativa, liberadora y transformativa y metodologías desde los sistemas de conocimiento indígenas.
Técnicas para la recolección de datos	Principalmente cuestionarios, observaciones, test y experimentos.	Principalmente entrevistas, observación participante, imágenes, fotografías, diarios y documentos.	Técnicas de recolección de datos culturalmente adecuadas	Técnicas basadas sobre la sagacidad filosófica, etnofilosofía, marcos del lenguaje, sistemas de conocimientos indígenas, historia oral, círculos de conversación y técnicas ajustadas desde los otros tres paradigmas.

Tabla 1. Creencias asociadas con los cuatro paradigmas.

Fuente: Chilisa, 2012, pp. 40-41.

Reflexiones Finales

Las herramientas que nos ofrece el paradigma indígena de investigación son estimulantes para adoptar ángulos diferentes en las investigaciones y comprender los problemas y retos a los que nos enfrentamos. Renne Louis (2007) señala que es necesario implementar estrategias en la Universidad para que dichas metodologías se conviertan en una oportunidad para la creciente población indígena que fluye a las universidades, como para las discusiones y debates que se dan en los campos del conocimiento. Básicamente, la transformación de la malla curricular (implementación de cursos de metodología indígena, cosmovisión indígena, conocimiento indígena), asesorías especializadas en la facultad (una facultad de derecho por ejemplo podría trabajar con sus estudiantes el derecho indígena visto por los propios pueblos indígenas) y la creación de alianzas con organizaciones, centros e instituciones (nacionales e internacionales) que hayan desarrollado dichos enfoques, podrían ser las primeras estrategias que un centro de investigaciones o la decanatura de una facultad podrían implementar para abrir sus dimensiones educativas.

Muchas veces, los semilleros de investigación y los estudiantes (y no pocos profesores) nos vemos a compelidos a usar viejas tradiciones para nuevos problemas. Poco a poco hemos conocido nuevos enfoques como los postcoloniales, los feministas y los decoloniales pero aun son marginales dentro de los currículos. Por supuesto, un paradigma indígena, es desconocido. Fuera del marco institucional hemos podido descubrir nuevos caminos. Las directivas, profesores y el tejido institucional que lo sostiene, se aferra a una seguridad epistémica decimonónica. No han sido pocos los docentes que creen que explorar nuevos horizontes es seguir el “canto de las sirenas”. Estamos ante el reto de transdisciplinarizar e interculturalizar nuestros ambientes educativos.

Los fracasos y promesas incumplidas de la modernidad y el capitalismo

indican que éste camino está agotado o que al menos no servirá para resolver los problemas que ha creado. La crisis que toca a Europa y que se profundiza cada día más, llega como un mensaje que ratifica esta percepción. Hay un vacío en las utopías y metarrelatos universales pero junto a ello hay una visibilización de múltiples utopías que antes no se veían porque estaban bajo el paraguas de la Guerra Fría.

He escuchado a muchos autores y autoras señalar que la posición ancestral puede ser la llamada a reemplazar el metarrelato universal de estos tiempos, o al menos, que tendrá una fuerza global. Al margen de cuál se posicione (si es que esto es posible o deseable), me parece que estamos ante algo más urgente: la necesidad de refundar nuestra civilización, nuestra vida en la tierra y la vida compartida en el universo. Sin que tengamos certeza de cuál será la respuesta, es seguro que ésta no provendrá de un solo lugar, de una sola matriz cultural (moderna, indígena, taoísta, budista o afrodescendiente). Quizás el reto más importante de nuestros tiempos es la “instrumentalización” de esta pluralidad que seguro será insuficiente con las posturas dialogales. Pero precisamente, para afrontar los retos que nos deparan debemos proveernos de las herramientas que la humanidad en sus conjuntos y diversidad ha producido. Tenemos una gran riqueza que aún está por redescubrir y reimaginar.

Considero que el uso, apropiación y desarrollo de nuevos enfoques en la producción del conocimiento -como el expuesto en este documento- hacen parte del esfuerzo por refundar nuestra vida planetaria a partir de diferentes lugares de enunciación y lucha. Soy un convencido que necesitamos tirar el horizonte de la utopía más allá y abrirlo para acoger múltiples experiencias. Una consigna decía “el presente es de lucha, el futuro socialista” pero creo que ya no podemos tener una certeza de ese nivel siempre y cuando tengamos tantos futuros que pretenden ir más allá del capitalismo.

Referencias

- Báez, A. y Peter, M. (2006). *Zoológicos Humanos: Fotografías de Fueguinos y Mapuche en el Jardín D'acclimatation de París, Siglo XIX*. Buenos Aires: Pehuén Editores.
- Bradford, P. y Blume, H. (1993). *Ota: The Pygmy in the Zoo*. New York: St. Martin's Press.
- Cajete, G. (1999) *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe, NM, Clear Light Publishers.
- Chilisa, B. (2012) *Indigenous Research Methodologies*. London: SAGE.
- Harris, H. (2002). Coyote Goes to School: The Paradox of Indigenous Higher Education. *Canadian journal of native education*, 26 (2) pp: 187 -196.
- Jaramillo, L. G. (2003) ¿Qué es Epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia. *Cinta de Moebio. Revista Epistemológica de Ciencias Sociales*, 18, Dic. [Versión digital: <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/18/jaramillo.htm>]
- Kahakalau, K. (2004). Indigenous Heuristic Action Research: Bridging Western and Indigenous Research Methodologies. *Hūlili: Multidisciplinary Research on Hawaiian Well-Being*, 1 (1) (2004).
- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kuokkanen, R. (2000). Towards an indigenous paradigm from a Sami perspective, *The Canadian Journal of Native Studies* 20 (2), pp. 411-436.
- Laenui, P. (2000). Process of Decolonization. In Marie Battiste (ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Vancouver: UBC Press.
- Renee, L. (2007). Can You Hear us Now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies in Geographic Research. *Geographical Research*, June, 45(2):130–139.
- Martín, K. L. (2003). Ways of Knowing, Ways of Being and Ways of Doing: a theoretical framework and methods for Indigenous re-search and Indigenist research. *Voicing Dissent, New Talents 21C: Next Generation Australian Studies Journal of Australian Studies*, 76, pp. 203-214.
- Nogueira, L., Castro, M. A. y Navarro, J. (2006). *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*. Madrid: Tecnos.

Panikkar, R. (1994) *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid: Grupo Libro 88.

Porsanger, J. (2004). An Essay about Indigenous Methodology. *Nordlit. Arbeidstidsskrift i litteratur*. 8 (1), pp: 105-119.

Ryan, L. (1981). *The Aboriginal Tasmanians*, StLucia: University of Queensland Press.

Sikes, P. (2006). Decolonizing research and methodologies: indigenous peoples and cross-cultural contexts. *Pedagogy, Culture and Society*, 14(3), pp. 349 – 358.

Tuhiwai, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Tuhiwai, L. (2000) *Māori research development Kaupapa Māori principles and practices. A literature review prepared*. Auckland: University of Auckland.

Stanner, W. (2011). *The Dreaming & Other Essays*. Collingwood: Black Inc., Agenda.

Wilson, S. (2008) *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax: Fernwood Publishing.

Wilson, S. (2001). *What is indigenous research Methodology?* *Canadian Journal of Native Education*, 25 (2). pp. 175-180.